Sentido de la crucifixión

EVOLUCIÓN TEOLÓGICA DE LA CRUZ

Del siglo I al siglo XXI

Emilio Lospitao

El signo no es la sangre que exige, sino la vida que transforma.

SENTIDO DE LA CRUCIFIXIÓN

EVOLUCIÓN TEOLÓGICA DE LA CRUZ

Del siglo I al siglo XXI

Autor:
Emilio Lospitao

Edita:
Nuevos Paradigmas

Webs:

https://paradigmanuev.wordpress.com
https://revistarenovacion.wordpress.com

España

UE

Año 2025

SENTIDO DE LA CRUCIFIXIÓN

EVOLUCIÓN TEOLÓGICA DE LA CRUZ

Del siglo I al siglo XXI

ÍNDICE

PRÓLOGO 04
I. INTRODUCCIÓN 05
II. FUNDAMENTOS BÍBLICOS 08
1. Pablo y la cruz: Sacrificio, Mesías y Redención
III. LOS PADRES DE LA IGLESIA 12
2. Los Padres de la Iglesia: de la tipología sacrificial a la teología de la redención
IV. EDAD MEDIA, REFORMA Y CONTRARREFORMA 15
3. Anselmo y la satisfacción
4. La Reforma: Lutero y Calvino
5. La Contrarreforma
V. ÉPOCA MODERNA 22
6. La Ilustración
7. De Barth a Moltmann y las teologías del sufrimiento
VI. PLURALISMO Y POSTEÍSMO 28
8. Nuevas teologías de la cruz
9. Preguntas pertinentes
10. ¿Con qué nos quedamos, qué defendemos?
VII. EXCURSUS 35
EPÍLOGO 37
Tabla de obras teológicas: autores, fechas, contextos 38
Bibliografía de referencia 40
Bibliografía temática de consulta 41

PRÓLOGO

Este trabajo nace de una inquietud doble: comprender y releer la crucifixión de Jesús de Nazaret más allá de sus interpretaciones devocionales, y al mismo tiempo reconocer la fuerza histórica, social y simbólica que este acontecimiento ha ejercido sobre la cultura occidental. La cruz, convertida en el emblema central del cristianismo, no es un objeto estático: es un símbolo vivo y en tensión, capaz de abrir caminos de diálogo entre fe, historia, filosofía y antropología.

Desde Pablo de Tarso hasta las teologías del siglo XXI, la cruz ha sido interpretada de múltiples maneras: como sacrificio expiatorio, como victoria sobre la muerte, como signo de fidelidad hasta el extremo, como instrumento de opresión, y también como inspiración para la justicia y la esperanza. En este recorrido, la lógica ancestral del chivo expiatorio, la figura mesiánica, la reflexión de los Padres de la Iglesia, la teología escolástica, la Reforma y las reinterpretaciones contemporáneas ofrecen un entramado plural de sentidos que enriquecen nuestra comprensión del hecho fundante del cristianismo.

Al mismo tiempo, este trabajo refleja también el itinerario teológico personal de su autor, que ha transitado desde la recepción de la teología tradicional —heredera de Pablo, Agustín, Anselmo, la Reforma y la modernidad— hasta abrirse a las nuevas corrientes posteístas. Este paso no constituye solo un cambio de paradigma intelectual, sino un proceso terapéutico y liberador, en el que la reinterpretación de la cruz ha permitido transformar un lenguaje de culpa y sacrificio en un horizonte de esperanza, dignidad y apertura universal.

Estas notas no pretenden cerrar definiciones, sino más bien abrir horizontes. Buscan mostrar cómo la cruz puede leerse no solo como dogma religioso, sino también como un lenguaje simbólico universal, profundamente humano, que sigue interpelando nuestra conciencia frente a las realidades del sufrimiento, la violencia y la esperanza de transformación.

La presentación de estas notas consta de tres columnas. En la primera consignamos una línea del tiempo con los eventos más significativos. En las dos restantes, el texto en sí.

El autor

Septiembre 2025

I. INTRODUCCIÓN

587 a.e.c. Destrucción del Templo de Jerusalén por Babilonia: inicio de la experiencia del exilio.

516 a.e.c. Reconstrucción del Segundo Templo: se consolidan prácticas sacrificiales.

s. IV-II a.e.c. Expansión de la cultura helenística tras Alejandro Magno.

A lo largo de la historia de la humanidad, el sacrificio ha sido uno de los gestos rituales más constantes y universales. Desde los altares mesopotámicos hasta los templos mayas, pasando por los ritos griegos, celtas y africanos, el sacrificio aparece como una mediación entre la comunidad y lo sagrado, entre la experiencia de culpa y el deseo de reconciliación. En él se condensa un lenguaje simbólico que combina tres dimensiones inseparables: lo religioso, lo social y lo antropológico.

Más allá de su diversidad de formas —animales inmolados, ofrendas de sangre, sacrificios humanos—, el sacrificio tiene una función antropológica fundamental: canalizar la violencia, ordenar la comunidad y ofrecer una vía de sentido frente a la finitud y la fragilidad humanas. Es en este marco donde surge la figura del "chivo expiatorio", que constituye uno de los precedentes más claros para comprender el sacrificio de Cristo en la tradición cristiana.

El término "chivo expiatorio" proviene de la descripción del Día de la Expiación (Yom Kippur) en el libro del Levítico, capítulo 16. En este rito anual, el sumo sacerdote seleccionaba dos machos cabríos: uno era sacrificado en el altar, y el otro, tras la imposición de manos y la transferencia simbólica de las culpas del pueblo, era enviado al desierto "para Azazel", cargando con los pecados de la comunidad. Azazel, un nombre que solo aparece en el texto citado, representa el destino del segundo chivo expiatorio, símbolo de que los pecados del pueblo eran alejados. En interpretaciones posteriores se le atribuye a un lugar, un demonio del desierto o un ángel caído. En cualquier caso, la dinámica es clara: el pueblo deposita sobre un ser inocente aquello que amenaza su relación con Dios y su cohesión interna. Al ser expulsado, el chivo lleva consigo la impureza y restaura la pureza colectiva. Este rito, profundamente arraigado en la espiritualidad israelita, no solo tenía un sentido teológico, sino también social: permitía a la comunidad "reiniciar" el ciclo de la vida bajo el signo de la reconciliación.

La importancia de este ritual no radica únicamente en su valor histórico, sino en la potencia simbólica de su estructura: la transferencia de la culpa, la sustitución de la víctima y la restauración del orden. Todos estos elementos serán decisivos para

167-160 a.e.c. Revuelta de los Macabeos: resistencia contra la helenización.

63 a.e.c. Judea bajo dominio romano.

entender la posterior interpretación cristiana de la muerte de Jesús.

Si el texto bíblico muestra el rito en su dimensión teológica, la antropología y la filosofía de la religión han mostrado su alcance universal. Entre los pensadores modernos, René Girard (1923–2015) fue quien elaboró de manera más sistemática la teoría del "mecanismo del chivo expiatorio". Según Girard, toda sociedad humana vive bajo la amenaza de la violencia interna, resultado de la rivalidad mimética: los seres humanos imitan los deseos de los demás, lo que genera competencia, enfrentamiento y caos.

Para restaurar el orden, la comunidad necesita canalizar su violencia sobre una víctima sustitutoria, generalmente inocente o marginal. Esta víctima concentra el odio colectivo y, al ser eliminada o expulsada, devuelve la paz al grupo. El sacrificio ritual es, en esta lectura, una repetición institucionalizada de este mecanismo fundacional.

El chivo expiatorio es, entonces, un dispositivo antropológico que no responde a una exigencia divina, sino a una necesidad social: la de contener la violencia mediante la canalización hacia un solo objeto o ser.

El fenómeno no se limita a Israel. Diversas culturas ofrecen paralelos significativos. En la Grecia antigua el ritual del pharmakós (chivo expiatorio) consistía en expulsar o ejecutar a un individuo (a menudo un marginado) en tiempos de peste o crisis, como forma de purificación social. En Roma, en ciertas ocasiones, se practicaban sacrificios humanos excepcionales para apaciguar a los dioses en situaciones de guerra o desastre. En Mesoamérica, los sacrificios aztecas, aunque mucho más sangrientos, tenían la misma lógica: transferir al cuerpo de la víctima la necesidad de renovación cósmica y social. En las tragedias míticas, relatos como el sacrificio de Ifigenia, muestran la estructura del chivo expiatorio: una vida inocente se ofrece para salvar a la comunidad.

Estos paralelismos confirman que el sacrificio expiatorio es una constante antropológica: una estrategia cultural para gestionar la violencia y la incertidumbre.

En el marco cristiano, la figura de Jesús se ha interpretado muchas veces a la luz de este esquema. Jesús, inocente y justo, es

30-33 e.c.	Crucifixión de Jesús de Nazaret en Jerusalén.
41 e.c.	Asesinato de Calígula / Ascenso de Claudio. Claudio se convierte en emperador. Nombra a Herodes Agripa I como rey de Judea, lo que estabiliza temporalmente la región.

condenado a muerte y cargado con la violencia de su pueblo y del Imperio. En cierto modo, cumple el papel del chivo expiatorio: sobre él se proyectan las tensiones religiosas, políticas y sociales de su tiempo.

Sin embargo, lo decisivo del relato cristiano es que la cruz no repite sin más el mecanismo sacrificial, sino que lo desenmascara. Según Girard, en la cruz se revela que "no es Dios quien necesita la víctima, sino los hombres quienes la fabrican". De esta manera, teológicamente hablando, el sacrificio de Cristo muestra la lógica antropológica de la expiación y, al mismo tiempo, la supera, inaugurando un horizonte donde la reconciliación ya no pasa por la sangre de una víctima, sino por la solidaridad, el perdón y la entrega.

Este paso —del sacrificio ritual a la superación del sacrificio en la cruz— marcará el camino de la reflexión cristiana posterior. Desde Pablo hasta Agustín, Anselmo y la Reforma, la muerte de Jesús fue leída bajo la categoría de sacrificio, con diversas modulaciones (rescate, satisfacción, sustitución penal).

Pero en el siglo XX y XXI, bajo la influencia de corrientes críticas de la teología, se ha enfatizado la dimensión liberadora de la cruz: no como exigencia divina de sangre, sino como denuncia del mecanismo sacrificial que oprime a los inocentes. El posteísmo, por ejemplo, propone releer la cruz como símbolo universal de fidelidad y solidaridad con los excluidos, trascendiendo el marco dogmático y reconociendo su valor ético y antropológico. Así, el chivo expiatorio funciona como categoría puente: permite comprender la continuidad cultural de los sacrificios y, al mismo tiempo, ilumina la radical novedad de Cristo como quien carga con la violencia humana para desarmarla desde dentro.

En conclusión: Este arquetipo ofrece una clave imprescindible para comprender el sentido de la crucifixión de Jesús de Nazaret, no como mero cumplimiento de un rito religioso, sino como evento que revela y desactiva el mecanismo sacrificial mismo.

El paso del sacrificio expiatorio al sacrificio de Cristo marca, por tanto, una transición de lo religioso a lo ético, de lo tribal a lo universal, de la repetición ritual a la revelación transformadora.

II. FUNDAMENTOS BÍBLICOS Y PATRÍSTICOS

1: Pablo y la cruz: Sacrificio, Mesías y Redención

44 e.c. Muerte de Herodes Agripa I. Judea vuelve a estar bajo administración directa romana. Aumenta el descontento judío con Roma.

49 e.c. Edicto de Claudio (Expulsión de judíos de Roma). Según Suetonio, Claudio expulsó a los judíos por disturbios relacionados con "Chrestus" (posiblemente Cristo).

Judeocristianos

ca 49 e.c. Concilio de Jerusalén

Saulo de Tarso, Iglesia gentil

46-57 e.c. Viajes misioneros de Pablo. Asia Menor, Grecia y eventualmente Roma. Se escriben las cartas paulinas (1 Tes., Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos, etc.).

La crucifixión de Jesús fue, en su contexto, un hecho político y religioso profundamente perturbador. Para el judaísmo del siglo I, morir colgado de un madero significaba estar bajo la maldición de Dios (cf. Dt 21,23). Para el mundo grecorromano, la cruz era el suplicio más vergonzoso, reservado a esclavos y criminales. En este marco, resulta llamativo que Pablo de Tarso haya convertido precisamente la cruz en el eje de su teología y predicación.

La cruz de Jesús no puede entenderse plenamente sin situarla en un contexto histórico, religioso y antropológico. Para Pablo, la crucifixión no es simplemente un hecho histórico o un símbolo religioso: es el acto central de la redención, que integra tradiciones antiguas de sacrificio con la promesa mesiánica de Israel y proyecta su alcance a toda la humanidad.

En 1 Corintios 1,18-25 lo expresa con claridad: "La palabra de la cruz es necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es poder de Dios." Aquí se condensa la paradoja paulina: lo que el mundo interpreta como fracaso y vergüenza, Pablo lo interpreta como revelación del verdadero poder divino.

Dos elementos permiten contextualizar la cruz en la teología paulina: a) La lógica del chivo expiatorio, que Pablo asume y transforma desde su trasfondo judío y cultural, y b) La figura del Mesías, reinterpretada como un agente universal de salvación y redentor de todos los pueblos. Pablo, aun cuando no expone una "teología sistemática" (esto lo harán otros después) fusiona ambas perspectivas, creando un marco teológico de expiación y transformación cósmica, base para toda la tradición cristiana posterior.

a) Antecedentes culturales

En culturas antiguas del Cercano Oriente y en el judaísmo, el sacrificio de una víctima inocente era un mecanismo simbólico de transferencia de culpa y de restauración del orden social. Levítico 16:8-10 describe el ritual del chivo expiatorio durante el Yom Kippur: se transferían los pecados de Israel a un animal que luego era enviado al desierto. Culturas mesopotámicas y grecorromanas recurrían a rituales semejantes para contener conflictos y tensiones sociales, evitando que la violencia se volviera destructiva.

66-73 e.c.	Estalla una gran rebelión judía contra el dominio romano. Comienza en Cesarea y se extiende a toda Judea.
70-100 e.c.	Evangelios canónicos.
70 e.c.	Destrucción del Templo de Jerusalén. Tito, hijo de Vespasiano, toma Jerusalén. Marca una ruptura definitiva entre judaísmo rabínico y cristianismo emergente.
80 e.c.	El cristianismo crece en Roma y Asia Menor. Es aún considerado una secta dentro del judaísmo por muchos, pero cada vez más separado.

Estas prácticas muestran un patrón común: la culpabilidad colectiva se proyecta sobre una víctima inocente, con el fin de preservar el equilibrio social y religioso.

b) Transformación paulina

Pablo toma esta lógica pero la eleva y la universaliza: La víctima es Jesús el Cristo, inocente y perfecto, que asume el pecado de todos. La expiación no es repetitiva, como los sacrificios del Templo, sino única y definitiva (Hebreos 9:12-14, atribuido a la misma tradición que Pablo). El acto de expiación no solo limpia, sino que transforma la relación con Dios y con la humanidad, estableciendo una redención ética y espiritual.

En términos paulinos, la cruz asimila el modelo del chivo expiatorio y lo convierte en un acto de amor, no solo de purificación ritual.

c) Jesús como Mesías (Cristo)

Cristo y Mesías, del griego y el hebreo respectivamente, significa "Ungido". Pablo articula la expiación de Jesús-Cristo con su identidad mesiánica. Jesús es el Mesías esperado, señalado por las Escrituras hebreas (Isaías 53, Salmo 22) como aquel que sufre por el pecado de su pueblo. Así la cruz se convierte en el cumplimiento de la historia de Israel, donde la promesa divina se realiza en la entrega de Jesús el "Ungido".

Además, Pablo amplía la expectativa mesiánica más allá del pueblo judío: la salvación ofrecida por el Mesías alcanza a judíos y gentiles, creando un horizonte universal. La muerte y resurrección de Jesús inauguran un nuevo orden, donde la cruz no es solo un acto de expiación, sino el medio de reconciliación cósmica entre Dios y la humanidad (1 Corintios 15:22).

Así pues, la cruz es, al mismo tiempo, sustitución y expiación: Jesús el Cristo asume el pecado humano. De esta manera su muerte en la cruz como sacrificio cumple las promesas de Dios, inaugura el Reino y libera de la esclavitud del pecado y de la muerte.

Pero en la cruz, según lo ve Pablo, se realiza también sacrificio y misión. La síntesis paulina combina dos dimensiones: Una sacrificial, la cruz como transferencia del pecado colectivo; y otra mesiánica: la cruz como realización de la promesa divina y manifestación del Mesías.

Esta fusión permite interpretar la crucifixión

100 e.c.	Redacción de los últimos escritos del Nuevo Testamento. Las comunidades cristianas están dispersas y organizadas de forma autónoma. No hay papado.
117 e.c.	Muerte de Trajano / Ascenso de Adriano. Trajano había mantenido una política de no buscar activamente a los cristianos, pero permitir su castigo si eran denunciados. Adriano establece una política más moderada hacia los cristianos, aunque prosigue con represiones si hay disturbios públicos.

no solo como un acto ritual o histórico, sino como un evento transformador y universal, que subraya la centralidad del amor, la obediencia y la reconciliación.

d) Conceptos cristológicos paulinos

Redención: La redención implica liberar a alguien pagando un precio. En términos cristianos, la redención se refiere a la liberación de la esclavitud del pecado y la muerte a través del sacrificio de Jesús el Cristo en la cruz. Jesús pagó el precio para redimir a la humanidad del poder del pecado y restaurar la comunión con Dios. (Lc. 1,68; Apoc. 5,9).

Expiación: La expiación se refiere al acto de reconciliar a la humanidad con Dios a través de la eliminación del pecado. La muerte de Jesús en la cruz se ve como un acto expiatorio que cubre y quita el pecado, permitiendo así la reconciliación entre Dios y la humanidad. (Jn. 1,29; Heb..10,10).

Justificación: La justificación implica ser declarado justo ante Dios. En el contexto cristiano, la muerte de Jesús proporciona la base para la justificación de los creyentes. A través de la fe en Jesucristo, los seres humanos son considerados justos delante de Dios, no por sus propios méritos, sino por la obra redentora de Jesús. (Romanos. 3,24; Gál. 2,16).

Reconciliación: La reconciliación implica restaurar la relación rota entre Dios y la humanidad. La muerte de Jesús en la cruz se ve como el medio por el cual se logra la reconciliación, permitiendo que los pecadores sean reconciliados con Dios y disfruten de una relación restaurada. (Romanos. 5,10).

Estos términos están interrelacionados y, en conjunto, ofrecen una comprensión teológica completa de la obra redentora del Cristo crucificado. Cada uno destaca diferentes aspectos de cómo la muerte en la cruz de Jesús tiene un impacto salvador en la condición humana, y conllevan inequívocamente la idea de que la humanidad está perdida y condenada.

e) Consecuencias para la tradición cristiana

Los Padres de la Iglesia retomarán la lógica del chivo expiatorio y la figura mesiánica, integrando la cruz en la narrativa cósmica y ética del cristianismo primitivo. Especialmente Agustín de Hipona desarrollará la idea de la víctima voluntaria, que revela la misericordia

132-135 e.c.

Revuelta de Bar Kojba (Segunda guerra judeo-romana). Último intento de restaurar la independencia judía en Judea.

Adriano aplasta la rebelión con dureza: Jerusalén es arrasada y reconstruida como Aelia Capitolina.

Se prohíbe la entrada de judíos a la ciudad. Gran parte del judaísmo se reorganiza en la diáspora. El cristianismo se distancia aún más del judaísmo.

de Dios y la redención de la humanidad. La cruz paulina inspirará la ética cristiana: entrega, sacrificio, amor y obediencia a Dios, que se convierte en símbolo de esperanza universal, base de la interpretación teológica medieval y moderna.

En resumen, para Pablo la cruz es el sacrificio que asume el pecado de todos como el chivo expiatorio definitivo. Jesús es el Mesías que cumple la promesa de Israel y universaliza la salvación, cuya redención y transformación inaugura un nuevo orden cósmico y ético. O sea, la integración de la lógica del chivo expiatorio y la figura del Mesías permite a Pablo sentar las bases de toda la tradición cristiana, ofreciendo un marco para interpretar la cruz como símbolo de amor, justicia, redención y esperanza universal.

III. LOS PADRES DE LA IGLESIA

2: Los Padres de la Iglesia: (siglos II–III)

150-180 e.c.	Formación del canon cristiano y apologética. Escritos de Justino Mártir, Ireneo de Lyon y otros intentan definir la fe cristiana frente al paganismo y las herejías. Ireneo combate el gnosticismo y afirma la autoridad de los cuatro evangelios como canónicos. El cristianismo se expande por el Imperio, especialmente en Asia Menor, África del Norte, y Roma.
180 e.c.	Persecución bajo Marco Aurelio. Aunque considerado un emperador filosófico, su reinado incluye persecuciones a cristianos (como la de los mártires de Lyon). La política hacia los cristianos sigue siendo local, reactiva y no sistemática.
200-250 e.c.	Consolidación interna del cristianismo. Surge una estructura episcopal más clara: obispos, presbíteros, diáconos. Grandes centros cristianos en Cartago, Alejandría, Antioquía y Roma. Escritos de Tertuliano, Clemente de Alejandría y Orígenes fortalecen la teología cristiana. Se consolidan ciertas liturgias y credos.
313 e.c.	Edicto de Milán (Constantino legaliza el cristianismo).
325 e.c.	Concilio de Nicea: afirmación de la divinidad de Cristo.

Tras la muerte de Pablo, la joven Iglesia se enfrentó a un doble desafío: explicar el sentido de la cruz en un contexto cultural grecorromano, y mantener la herencia bíblica del sacrificio en diálogo con nuevas categorías filosóficas. Los Padres de la Iglesia asumieron el lenguaje expiatorio de Pablo, pero lo ampliaron y reinterpretaron. Cristo no era ya solo el chivo expiatorio que cargaba con el pecado del mundo: era también el nuevo Adán, el médico del alma, el vencedor del diablo (Christus Victor). En este desarrollo, el imaginario sacrificial nunca desapareció, pero adquirió nuevos matices simbólicos, alejándose poco a poco del ritual para transformarse en teología.

Los primeros apologistas (Justino Mártir, Ireneo de Lyon, Orígenes) continuaron interpretando la cruz en relación con los sacrificios del Antiguo Testamento:

Justino Mártir veía en la cruz la consumación de todas las figuras veterotestamentarias, incluido el cordero pascual.

Ireneo de Lyon desarrolló la idea de recapitulación: Cristo asume la historia humana para sanarla desde dentro.

Orígenes insistió en la muerte de Cristo como rescate ofrecido no solo a Dios, sino incluso al diablo, lo cual muestra la fuerza simbólica del intercambio sacrificial.

La lógica del chivo expiatorio se percibe aún de fondo: la idea de una víctima inocente que, al cargar con el mal, restablece el orden cósmico y espiritual. Sin embargo, frente al ritual repetido, los Padres destacan el carácter único y definitivo de Cristo, en continuidad con Pablo.

Una novedad patrística fue el desplazamiento del énfasis. Más que en la transferencia del pecado, la atención se pone en la sanación. El pecado es una enfermedad que necesita ser curada, no solo expiada. Surge con fuerza la imagen de Cristo vencedor del mal.

Así, para Ireneo la cruz es el campo de batalla en el que Jesús derrota al diablo, liberando a la humanidad de su esclavitud. En ambos casos, se conserva la dimensión sacrificial, pero se desplaza hacia una visión más dinámica y existencial: no tanto un rito de sustitución, sino una acción cósmica de liberación y transformación.

381 e.c.	Concilio de Constantinopla: formulación trinitaria.
431 e.c.	Concilio de Éfeso: María como Theotokos (madre de Dios).
451 e.c.	Concilio de Calcedonia: definición de la unión hipostática.
s. IV-V	Padres latinos (Agustín de Hipona, Jerónimo) y griegos (Crisóstomo, Gregorio de Nisa).

Agustín de Hipona recoge toda esta tradición y la sistematiza en una síntesis que será decisiva para la Edad Media. Por ello insiste en que en la cruz se lleva a cabo la expiación del pecado. Cristo muere en lugar de los pecadores, cumpliendo la lógica sacrificial, y revela el amor de Dios: la muerte de Jesús, un inocente, manifiesta la misericordia que vence a la justicia estricta. Cristo desarma a los poderes demoníacos y muestra que la verdadera fuerza es el amor.

Agustín integra el imaginario del chivo expiatorio (la víctima que carga con el pecado), pero lo reformula en clave trinitaria: no es un tercero externo el que exige la víctima, sino el mismo Dios que, en Cristo, se entrega por amor. La víctima no es impuesta, sino asumida voluntariamente. Así, con los Padres, y especialmente con Agustín, la cruz comienza a alejarse de la lógica ritual concreta del judaísmo para convertirse en un símbolo universal. El sacrificio de Cristo no se entiende ya como repetición de un rito, sino como expresión del amor que transforma la historia.

En este sentido, se produce una transición fundamental: de la víctima expiatoria que restaura provisionalmente el orden (Lev 16), a Cristo como sacrificio espiritual, definitivo y universal, que inaugura una nueva relación con Dios.

La patrística, con Agustín como figura culminante, elaboró una síntesis donde el trasfondo del chivo expiatorio seguía presente, pero cada vez más reinterpretado. Cristo es presentado como víctima, pero también como médico, como maestro y como vencedor.

Este pluralismo de imágenes prepara el terreno para la escolástica, donde se buscará una explicación más sistemática y racional al misterio de la cruz (como hará Anselmo de Canterbury con su teoría de la satisfacción).

La transición es clara: del sacrificio ritual al sacrificio espiritual, de la lógica antropológica del chivo expiatorio a la teología de la redención universal. La cruz, sin dejar de ser símbolo de violencia, comienza a ser leída como el signo más radical del amor divino.

Agustín ofrece una teología de la cruz que mantiene el misterio de la victoria, pero lo inserta en la lógica del sacrificio de amor. Su

s. IV-V	Padres latinos (Agustín de Hipona, Jerónimo) y griegos (Crisóstomo, Gregorio de Nisa).

aportación principal es mostrar que la cruz no tiene sentido en la violencia, sino en la caridad que transforma la muerte en acto de reconciliación. De este modo, su pensamiento servirá de puente entre la patrística griega y la teología escolástica latina: de la cruz como triunfo cósmico se pasa a la cruz como sacrificio expiatorio, una línea que culminará en las teorías medievales de la satisfacción.

Atanasio, en el s. IV, escribe *Sobre la Encarnación del Verbo*, donde la cruz aparece inseparable de la encarnación. Si el Hijo de Dios asumió la carne, fue para vencer en ella a la corrupción y a la muerte. En la cruz, el poder destructor del pecado es derrotado, y la humanidad recobra su vocación de inmortalidad.

Para Atanasio la cruz es signo de victoria: al ser levantado en ella, Cristo atrae a todos hacia sí (cf. Jn 12,32). No es solo sufrimiento, sino exaltación, el lugar donde el mal es desarmado y la vida recupera su destino original.

Gregorio de Nisa, siguiendo a Orígenes, desarrolla una imagen audaz: la cruz como trampa tendida al diablo. La humanidad es liberada porque el diablo, al intentar retener la humanidad de Jesús, es engañado por la divinidad oculta bajo la carne. Cristo es como un anzuelo divino envuelto en la carnada de la humanidad.

Aunque esta metáfora suene chocante, refleja la convicción patrística de que la cruz fue ante todo una estrategia divina de victoria sobre el mal. Dios no responde a la violencia con más violencia, sino con un acto de amor que vence a las fuerzas adversas en su propio terreno.

Resumiendo: Para los Padres, la cruz es más que un hecho histórico: es el acontecimiento donde se manifiesta la economía de la salvación. Frente a la vergüenza cultural de la cruz, ellos la reinterpretan como victoria sobre el mal y como sacrificio supremo de amor.

1054 e.c.	Cisma de Oriente y Occidente.
1099 e.c.	Toma de Jerusalén por los cruzados. Finaliza la Primera Cruzada (1096–1099). Se establece el Reino latino de Jerusalén y otros estados cruzados en el Levante.
1095 e.c.	Primera Cruzada
1118 e.c.	Fundación de la Orden del Temple. Caballeros Templarios: orden militar-religiosa que protege a los peregrinos en Tierra Santa. Se convierten en una potencia militar y financiera en Europa.
1122 e.c.	Concordato de Worms. Acuerdo entre el Papa Calixto II y el emperador Enrique V que pone fin a la Querella de las Investiduras. Se delimita el poder del Papa y del emperador en el nombramiento de obispos.
1187 e.c.	Saladino recupera Jerusalén. Derrota de los cruzados en Hattin. Jerusalén vuelve a manos musulmanas. Motiva la Tercera Cruzada (1189–1192), con Ricardo Corazón de León, que fracasa en recuperar Jerusalén.
1225-1274 e.c.	Tomás de Aquino (Suma Teológica).
1277 e.c.	Condena de París:límites al aristotelismo.

3: San Anselmo y la teoría de la satisfacción (Siglo XII)

Con Agustín, la cruz quedó definida en Occidente como sacrificio ofrecido en justicia y amor. Pero el pensamiento medieval, marcado por la sistematización escolástica y la noción feudal de justicia, dará un giro decisivo. El punto culminante es la teoría de la satisfacción formulada por Anselmo de Canterbury (1033–1109) en su obra *Cur Deus Homo?* (¿Por qué Dios se hizo hombre?).

Anselmo responde a la gran pregunta: ¿por qué la salvación no podía realizarse simplemente por un acto de voluntad divina? Su respuesta marcará profundamente la teología latina de la cruz.

a) El contexto feudal: honor y justicia

Para comprender a Anselmo, es necesario recordar el contexto cultural. En la Europa feudal, las relaciones sociales se organizaban en torno al honor y la fidelidad. Ofender al señor no era un asunto privado: ponía en juego la estabilidad de todo el orden.

Anselmo aplica esta lógica a Dios: el pecado humano es una ofensa infinita contra el honor divino. Tal deuda no puede ser saldada por el hombre, ya que es finito. Solo Dios mismo puede ofrecer satisfacción adecuada.

b) La teoría de la satisfacción

En *Cur Deus Homo?*, Anselmo formula su célebre respuesta. El pecado es una deuda contraída con Dios, un atentado contra su justicia y honor. La humanidad, incapaz de reparar tal deuda, queda condenada. La justicia divina exige reparación, no puede simplemente pasar por alto el pecado. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, ofrece en la cruz la satisfacción adecuada: como hombre, representa a la humanidad; como Dios, su acto tiene valor infinito. Así, la encarnación y la cruz no son accidentes, sino la única solución racionalmente coherente al problema del pecado.

No obstante, había diferencias. Frente a los Padres de la Iglesia, que habían hablado de rescate al diablo o de victoria cósmica, Anselmo rechaza expresamente la idea de que Dios deba algo a Satanás. Para él, la cruz no es transacción con el maligno, sino satisfacción a la justicia divina. El eje se desplaza del combate contra las potencias al orden de la justicia divina. Con ello, el horizonte cósmico se concentra en una lógica más jurídica y racional.

1150-1200 e.c.	Expansión intelectual: Escolástica. Auge de las universidades en París, Bolonia, Oxford. Figuras clave: Pedro Abelardo, Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino. Se sistematiza la teología cristiana usando filosofía aristotélica.
1204 e.c.	Cuarta Cruzada y saqueo de Constantinopla. Cisma definitivo entre Oriente (ortodoxos) y Occidente (católicos). Se establece un efímero Imperio latino de Constantinopla.
1208 e.c.	Cruzada albigense. El Papa Inocencio III lanza una cruzada contra los cátaros (o albigenses) en el sur de Francia, considerados herejes dualistas. Brutal represión y posterior incorporación de la región al reino francés.
1215 e.c.	IV Concilio de Letrán. Uno de los concilios más importantes del Medioevo. Define dogmas clave: transubstanciación, necesidad de confesión anual, rechazo a herejías. Refuerza el poder papal. Ordena la separación de los judíos mediante distintivos (antisemitismo institucional).

c) Desarrollo escolástico posterior

La propuesta anselmiana será reelaborada por los escolásticos posteriores. Así, Pedro Abelardo (1079–1142) criticará la visión excesivamente jurídica y propondrá la teoría de la influencia moral: la cruz transforma a la humanidad al mostrar el amor de Dios.

Tomás de Aquino (1225–1274), por su parte, integrará ambas perspectivas. Acepta la satisfacción de Anselmo, pero la vincula al amor divino: Dios podría haber perdonado de otro modo, pero eligió la cruz como vía más conveniente y ejemplar. Otra explicación más la aportará Bonaventura y la tradición franciscana, que subrayarán el aspecto de amor y humildad, preparando un equilibrio entre justicia y misericordia.

d) Críticas y límites de la teoría

La teoría de la satisfacción dio coherencia intelectual a la fe medieval, pero también generó tensiones.

Dios aparece como un Señor ofendido que exige reparación, lo que puede oscurecer la gratuidad del amor divino. Demasiado énfasis en lo jurídico: corre el riesgo de reducir la salvación a un esquema legal. Además, desplaza el mal cósmico: el énfasis en la deuda con Dios deja en segundo plano la lucha contra las fuerzas de opresión y violencia.

Estas críticas ya aparecieron en Abelardo y resurgirán con fuerza en la modernidad y la teología contemporánea.

Resumiendo: Con Anselmo, la cruz se convierte en el lugar de la satisfacción de la justicia divina. Su teoría marcará durante siglos la soteriología occidental, desde la escolástica hasta la Reforma protestante.

La clave agustiniana del sacrificio se transforma ahora en un marco jurídico-racional que, aunque eficaz en su contexto, exigirá reinterpretaciones posteriores. La cruz, en la escolástica, es ante todo la respuesta necesaria de Cristo para saldar la deuda infinita del pecado humano.

4: La Reforma: Lutero y Calvino ante la cruz (siglos XVIII–XIX)

1500 e.c.	Europa a las puertas de una revolución religiosa. La Iglesia Católica domina religiosamente Europa occidental. El papado goza de gran poder, pero está marcado por corrupción, abusos y prácticas cuestionadas (como las indulgencias). Humanismo renacentista influye en una nueva lectura crítica de la Biblia y la historia eclesiástica.
1517 e.c.	Martín Lutero publica las 95 tesis contra las indulgencias en Wittenberg (Alemania). Da inicio oficial a la Reforma protestante. Rápida difusión gracias a la imprenta.
1520-1521 e.c.	Ruptura de Lutero con Roma. Lutero es excomulgado por el papa León X (bula Exsurge Domine). Comparece ante el Emperador Carlos V en la Dieta de Worms, donde se niega a retractarse. Se inicia el luteranismo como nueva corriente cristiana.
1524-1525 e.c.	Guerra de los campesinos en Alemania. Inspirados en ideas reformistas, campesinos exigen justicia social. Lutero rechaza la revuelta y apoya al orden político establecido. Decisión que aleja a sectores populares de su movimiento.
1529 e.c.	Protesta de los príncipes luteranos en Espira. Reclaman libertad religiosa frente al emperador. De ahí surge el término "protestantes".

La Reforma del siglo XVI no surge en el vacío: recibe la herencia medieval, pero la somete a una crítica radical. En el centro de la disputa estaba la comprensión de la cruz y su relación con la salvación.

Mientras que la escolástica había articulado la cruz en términos de satisfacción y justicia objetiva, la Reforma insistirá en la experiencia subjetiva de fe: la cruz no solo satisface una deuda ante Dios, sino que revela la radical impotencia del ser humano y la gracia absoluta de Dios.

a) Martín Lutero: la teología de la cruz

Para Lutero (1483–1546), la cruz no era un concepto abstracto, sino la respuesta a su angustia existencial: ¿cómo puede un pecador ser aceptado por un Dios justo?

El hallazgo decisivo fue su lectura de Romanos 1,17: "El justo vivirá por la fe." A partir de allí, reinterpretó toda la teología.

En sus Disputationes de Heidelberg (1518), Lutero formula la oposición entre teología de la cruz y teología de la gloria. Por un lado, el teólogo de la gloria confía en la razón, en las obras, en el mérito humano. Por otro, el teólogo de la cruz reconoce que Dios se revela precisamente en la debilidad y el sufrimiento de Cristo. La cruz no es solo un hecho histórico, sino el lugar donde se revela quién es Dios: un Dios que se oculta bajo lo contrario de lo que esperamos (*deus absconditus*).

La cruz muestra que el hombre no puede salvarse por obras. Solo la fe, que acoge el don gratuito de Dios, justifica. La muerte de Cristo es eficaz porque comunica al creyente la justicia de Dios, imputada y regalada, no ganada.

b) Teología reformada

Calvino (1509–1564) sistematiza la teología reformada en sus *Institución de la religión cristiana* (1536–1559). Frente al existencialismo de Lutero, ofrece una visión más jurídica y ordenada de la cruz.

Calvino interpreta la obra de Cristo en clave de tres oficios: a) Profeta: anuncia la verdad de Dios; b) Sacerdote: ofrece su vida como sacrificio expiatorio; y c) Rey: vence al pecado, la muerte y Satanás. La cruz es, por tanto, lugar de enseñanza, sacrificio y victoria a la vez.

1534 e.c. Cisma de Inglaterra. Enrique VIII rompe con el Papa al no obtener la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón. Se proclama Cabeza Suprema de la Iglesia de Inglaterra (Acta de Supremacía). Nace la Iglesia anglicana, aunque inicialmente mantiene liturgia y teología católicas.

1536 e.c. Juan Calvino publica las Instituciones de la Religión Cristiana. Da forma al calvinismo, con énfasis en la soberanía de Dios y la predestinación. Se establece en Ginebra, que se convierte en modelo de república teocrática.

En Calvino se acentúa la idea de sustitución penal: Cristo toma sobre sí el castigo que correspondía al pecador. No solo satisface el honor de Dios (como en Anselmo), sino que asume la pena que exigía la justicia divina. Así, la cruz revela tanto la gravedad del pecado como la magnitud del amor divino que asume la condena en lugar del hombre.

c) Diferencias clave con la escolástica

De la satisfacción al castigo penal: mientras que Anselmo hablaba de satisfacción, Lutero y Calvino recalcan el castigo y la sustitución vicaria.

De la racionalidad al kerigma: la Reforma desconfía de la especulación racional. La cruz no es un teorema, sino el anuncio que interpela al creyente.

Así, de la Iglesia que actúa como mediadora se pasa a la fe personal: la cruz ya no se comunica solo a través del sistema sacramental medieval, sino en la experiencia directa de fe del creyente en la Palabra.

d) Críticas y herencia

La interpretación reformada de la cruz generó una enorme influencia, especialmente en la teología protestante posterior. Sin embargo, también suscitó objeciones. La imagen de un Dios que castiga a su propio Hijo puede parecer incompatible con el amor incondicional. El énfasis en la sustitución penal a veces oscurece la dimensión de transformación y resurrección. Por ello, frente a la universalidad de la victoria patrística, la Reforma centró el acento en la experiencia de la fe individual. Aun así, la teología de la cruz de Lutero y Calvino sigue siendo una de las aportaciones más decisivas de la tradición cristiana, influyendo incluso en teólogos contemporáneos como Moltmann o Barth.

Concluyendo: La Reforma reinterpreta la cruz como el lugar donde se revela la radical gracia de Dios. En Lutero, como manifestación del Dios oculto que justifica por la fe. En Calvino, como sacrificio sustitutorio que satisface la justicia y libera al creyente. Frente a la escolástica, los reformadores devuelven a la cruz su carácter existencial y kerigmático, pero también establecen nuevas tensiones que marcarán la modernidad cristiana.

5. La Contrarreforma

1545-1648 e.c.

Concilio de Trento (respuesta católica a la Reforma).

Guerra de los Treinta Años.

La Reforma protestante del siglo XVI obligó a la Iglesia católica a replantear sus fundamentos doctrinales y pastorales. La respuesta fue la Contrarreforma, que no solo combatió las propuestas de Lutero y Calvino, sino que revitalizó la espiritualidad interna y la experiencia de la fe en el seno de la Iglesia obediente. En este contexto, la cruz se reafirma como símbolo central de la vida cristiana, no solo como recuerdo del sacrificio redentor de Cristo, sino como fuente de espiritualidad personal, disciplina comunitaria y expresión artística. Todo ello a la vez.

a) El Concilio de Trento (1545–1563)

El Concilio de Trento fue la gran asamblea que definió la teología católica frente a la Reforma. Sus decisiones consolidaron la manera en que la cruz debía entenderse en la teología, la liturgia y la vida espiritual. Mientras Lutero sostenía la *sola fide*, Trento declaró que la salvación es fruto de la gracia recibida por medio de Cristo, pero que requiere la cooperación del creyente a través de las obras de amor. La cruz, en este sentido, no solo salva "desde fuera" como imputación, sino que transforma la vida del fiel en un proceso de santificación. El sacrificio de la cruz se hace presente de manera especial en la Eucaristía, concebida como renovación incruenta del sacrificio de Cristo. La liturgia se convierte en espacio privilegiado donde la comunidad entra en contacto con la pasión redentora.

En el Concilio de Trento se subrayó la importancia de las procesiones, relicarios y representaciones visuales de la crucifixión. La espiritualidad tridentina buscaba mover el corazón del creyente hacia la compasión y la fidelidad. En suma, Trento defendió la cruz como signo objetivo de la redención, pero también como camino práctico de santificación, frente al énfasis subjetivo de la fe en Lutero.

b) La mística española

Teresa de Ávila (1515-1582) ofrece una lectura profundamente personal de la cruz. Para ella, la pasión de Cristo no es solo un evento del pasado, sino un espacio de encuentro amoroso con Dios. En *El libro de la vida*, insiste en que contemplar a Cristo crucificado es la vía más segura para crecer en oración y unión con Dios. La cruz purifica y enseña a amar; pero para la Santa el sufrimiento no se entiende como castigo, sino

1750-1790 e.c.	Ilustración europea. Filosofía racionalista y crítica a la religión organizada. Voltaire, Diderot, Rousseau y otros cuestionan el poder eclesiástico, la superstición y defienden la razón, la ciencia y la tolerancia religiosa.
1789-1799 e.c.	Revolución Francesa. Ataque radical al poder de la Iglesia católica. Se secularizan bienes eclesiásticos, se suprime el diezmo y se persigue al clero. Se establece el Culto a la Razón. Inicio de la secularización moderna en Europa.

como oportunidad de unión con Cristo. Su espiritualidad vincula dolor y gozo: la cruz no solo es sufrimiento, sino promesa de transformación y libertad interior.

Juan de la Cruz (1542–1591), por su lado, radicaliza la experiencia de la cruz en su doctrina de la noche oscura del alma. La cruz se convierte en experiencia interior de despojo y purificación radical. La "noche" simboliza el proceso en que el alma atraviesa sufrimiento y abandono hasta quedar transformada en el amor de Dios. Para Juan, la crucifixión no es solo un hecho redentor, sino un camino existencial que cada creyente recorre.

La mística española, en conjunto, convierte la cruz en experiencia subjetiva de amor y dolor, profundizando en la dimensión interior de lo que Trento había afirmado doctrinalmente.

c) Arte y devoción

La Contrarreforma también influyó decisivamente en el arte sacro, que se convirtió en catequesis visual. Los crucifijos barrocos de Gregorio Fernández o Martínez Montañés muestran con crudeza el sufrimiento físico de Cristo, buscando conmover al fiel y despertar compasión. La cruz aparece en procesiones y liturgias como un signo tangible de fidelidad y compromiso. Así, la espiritualidad popular se enriqueció con prácticas de penitencia, viacrucis y devociones a la Pasión, que hacían presente la cruz en la vida cotidiana.

d) Conexión de la Contrarreforma con la modernidad

La Contrarreforma, aunque marcada por el afán de respuesta frente al protestantismo, abrió también caminos hacia la modernidad. Por ejemplo, preparó el terreno para una espiritualidad más afectiva y subjetiva, que influirá en la Ilustración y en la teología posterior. El énfasis en la experiencia interior (Teresa, Juan de la Cruz) anticipa preocupaciones modernas por la interioridad y autenticidad de la fe. La iconografía barroca configuró una cultura visual que perdura en la religiosidad contemporánea, donde la cruz sigue siendo el signo central de la identidad cristiana.

Resumiendo: la Contrarreforma y la mística española representaron una reafirmación integral de la cruz como núcleo de la experiencia cristiana. En el nivel doctrinal, el

Concilio de Trento definió la cruz como fundamento de la justificación y de la economía sacramental, ofreciendo un marco normativo que consolidaba la mediación eclesial frente a la interpretación individual de la fe propuesta por los reformadores. En el nivel espiritual, la mística —representada por las figuras clave como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz— tradujo la teología de la cruz en experiencia personal de amor transformador, unión con Cristo crucificado y purificación interior.

En el ámbito cultural y artístico, la Contrarreforma generó un despliegue visual y devocional sin precedentes: retablos, procesiones, imágenes y prácticas penitenciales que hicieron de la cruz un signo poderoso de identidad colectiva, de resistencia frente a la modernidad emergente y de compromiso social y religioso.

Si la Reforma había puesto el acento en la fe personal y en la Palabra, la Contrarreforma respondió con una espiritualidad de comunión, de sacramentos y de experiencia mística compartida. Ambas visiones, en tensión pero también en mutua interpelación, ampliaron la comprensión del misterio de la cruz y siguen influyendo en la teología contemporánea, donde se mantiene viva la pregunta sobre el equilibrio entre experiencia individual y comunidad, entre fe y mediación, entre libertad y tradición.

6. La Ilustración

1848 Revoluciones liberales en Europa. Avance del laicismo y reclamos de libertad religiosa y educación secular. En países católicos, conflictos entre clero y movimientos liberales se intensifican.

1870 Fin de los Estados Pontificios. El nuevo Reino de Italia toma Roma. El Papa Pío IX se declara "prisionero del Vaticano". Inicio de la "Cuestión Romana" entre el Papado y el Estado italiano.

1891 Encíclica Rerum Novarum (León XIII). Primer gran documento de Doctrina Social de la Iglesia. Respuesta católica a los problemas del capitalismo, la pobreza obrera y el marxismo. Promueve el derecho a la propiedad, al trabajo digno y a la organización sindical cristiana.

Con la llegada de la Ilustración, la cultura europea experimentó un giro decisivo: la razón y la experiencia se convirtieron en los criterios fundamentales de la verdad. El cristianismo, y en particular su centro teológico en la cruz, pasó a ser objeto de análisis crítico. Lo que hasta entonces se había entendido en clave de misterio salvífico, fue cuestionado desde la filosofía, la ética y la historia.

La cruz, que en la patrística, la escolástica y la Reforma había sido el símbolo de la salvación, se convierte ahora en un problema filosófico y moral: ¿puede la muerte violenta de un inocente ser fundamento de la fe? ¿No contradice la idea de un Dios justo y racional el sacrificio expiatorio de su propio Hijo?

Este capítulo examina cómo los grandes pensadores de la Ilustración y la teología liberal reinterpretaron —y a menudo vaciaron de contenido tradicional— el sentido de la cruz.

a) Kant (1724–1804): La religión dentro de los límites de la razón

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant desmonta la idea de sacrificio expiatorio. Para él, la religión auténtica no se basa en ritos ni dogmas históricos, sino en la moralidad universal. La noción de que Dios requiere la sangre de un inocente es incompatible con la justicia moral. Kant subvierte esa teología, pues, afirma que Jesús no salva porque muere en la cruz, sino porque encarna el modelo perfecto de obediencia a la ley moral. La cruz resignificada pasa a ser símbolo de fidelidad inquebrantable al deber, incluso frente al sufrimiento y la injusticia. Con Kant, la cruz pierde su carácter sacramental y se transforma en un paradigma ético: lo que importa no es creer en la expiación, sino imitar el ejemplo moral de Cristo.

b) Hegel (1770–1831): La cruz como dialéctica del Espíritu

En la Fenomenología del espíritu (1807) y en sus Lecciones sobre la filosofía de la religión, Hegel ofrece una lectura filosófica de la crucifixión. La muerte de Cristo expresa la autonegación de Dios: el Espíritu absoluto se aliena en lo finito, en la humanidad sufriente. La negación de la muerte no es el final, sino el paso necesario hacia una síntesis superior (resurrección y comunidad del Espíritu). El

1859	Publicación de El origen de las especies de Darwin. Genera una enorme controversia religiosa. Enfrenta a sectores del cristianismo con la ciencia. Surge el fundamentalismo en sectores evangélicos en defensa de una lectura literal de la Biblia.
s. XIX	Liberalismo teológico: Schleiermacher, Ritschl (1768-1889).
1869-1870	Concilio Vaticano I. Se proclama el dogma de la infalibilidad papal en cuestiones de fe y moral. Refuerza la centralización de la autoridad en el papado, que se interrumpirá por la unificación italiana.
1910	Conferencia Misionera de Edimburgo. Primer gran encuentro internacional protestante sobre misiones mundiales. Marca el nacimiento del ecumenismo moderno. Declara la meta de "la evangelización del mundo en una generación".

individuo desaparece para que surja la autoconciencia de la comunidad espiritual.

Hegel desplaza la cruz del plano individual al plano histórico: no es un hecho aislado, sino un momento del proceso universal en el que Dios se reconcilia con el mundo.

c) Lessing (1729–1781): La distancia entre lo histórico y lo eterno

Lessing, en su Ensayo sobre la prueba del espíritu y de la fuerza (1777), introduce una distinción radical entre verdades de la razón y verdades de la historia. Los hechos históricos (como la crucifixión y resurrección) nunca pueden constituir fundamentos absolutos de la fe, porque son contingentes y sujetos a duda. La fe auténtica debe basarse en verdades necesarias de la razón y la moral. En consecuencia, la cruz no es más que un acontecimiento histórico que apunta hacia una verdad universal: la victoria del espíritu moral sobre el sufrimiento.

Lessing abre la puerta a la crítica histórica moderna del cristianismo: la fe no puede depender de lo que ocurrió hace dos mil años en Jerusalén, sino de principios morales universales.

d) La teología liberal del siglo XIX

La Ilustración influyó directamente en la teología liberal protestante, que buscó conciliar fe y razón en un contexto de modernidad.

Schleiermacher (1768–1834)

En *La fe cristiana* (1821), Schleiermacher entiende la religión como conciencia de dependencia absoluta. Así, Cristo es el modelo de esa dependencia perfecta. La cruz no es sacrificio expiatorio, sino manifestación suprema de su confianza total en Dios. Lo redentor, entonces, no está en la sangre derramada, sino en la conciencia religiosa de Cristo que se comunica a la comunidad.

Ritschl (1822–1889)

Ritschl desplaza la cruz hacia la dimensión ética y comunitaria. El valor de la muerte de Cristo reside en su servicio al Reino de Dios y en la formación de una comunidad moral. La expiación pierde su carácter objetivo; lo importante es la transformación de la vida social y moral de los creyentes.

1914	Primera Guerra Mundial.
1917	Revolución Rusa / Persecución de la Iglesia Ortodoxa. Derrocamiento del zarismo y establecimiento del comunismo.
1933-1945	Holocausto: exterminio sistemático de seis millones de judíos, entre ellos miles de cristianos por razones étnicas o ideológicas.
	Nazismo y Segunda Guerra Mundial. La Iglesia católica y las iglesias protestantes tienen respuestas variadas ante el régimen nazi.

e) Liberalismo protestante en conjunto

El sacrificio expiatorio se desmitologiza y se interpreta en clave ética, psicológica y cultural. La cruz se convierte en el símbolo del amor altruista y de la fidelidad moral, más que en un misterio sacramental.

Esta reinterpretación ilustrada y liberal de la cruz tuvo consecuencias profundas:

· La cruz pierde su carácter misterioso y sacrificial, convirtiéndose en símbolo ético universal.

· Se resalta la figura histórica de Jesús como ejemplo moral, más que como mediador sobrenatural.

La cruz, entonces, deja de ser misterio dogmático y se convierte en símbolo filosófico y moral. Este cambio no elimina su centralidad, pero sí redefine radicalmente su sentido. Desde aquí se abre el camino hacia la teología contemporánea: existencialista, dialéctica y, más adelante, liberadora (de Barth a Moltmann y las teologías del sufrimiento).

Pero teólogos del siglo XX, como Barth, acusaron al liberalismo de vaciar el cristianismo de contenido revelado, reduciéndolo a ética humanista. Aun así, este giro abrió caminos hacia una teología más dialogante con la cultura moderna, la filosofía y la ciencia.

El siglo XX fue testigo de convulsiones históricas sin precedentes: dos guerras mundiales, el Holocausto, la descolonización, los totalitarismos y las luchas sociales en todos los continentes. En este escenario, la cruz de Cristo se convierte en un lugar de interrogación radical: ¿qué significa hablar de un Dios de amor después de Auschwitz? ¿Cómo predicar la salvación en contextos de opresión y miseria?

Resumiendo: La Ilustración marca un antes y un después en la historia del pensamiento cristiano. Kant y Lessing cuestionan la validez del sacrificio expiatorio como fundamento de la religión. Hegel transforma la cruz en un momento del proceso dialéctico de la autoconciencia divina. Schleiermacher y Ritschl inauguran la teología liberal, donde la cruz se entiende en términos de experiencia subjetiva y ética comunitaria.

7. De Barth a Moltmann y las teologías del sufrimiento

1948	Fundación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI).
1962-1965	Concilio Vaticano II. Convocado por Juan XXIII, continuado por Pablo VI. Reforma litúrgica (uso de lenguas vernáculas), impulso al ecumenismo, apertura al mundo moderno. Revalorización del laicado, diálogo interreligioso, y libertad religiosa (Dignitatis Humanae).
1960-1980	Caída del marxismo como referencia política global. Críticas del Vaticano (Congregación para la Doctrina de la Fe) a la Teología de la Liberación. Surgen teologías feministas, negras, indígenas, queer, ecológicas… Nuevas voces: Ivone Gebara (eco-feminismo), José María Vigil (hacia el posteísmo), Marcella Althaus-Reid (teología queer).
1968	Conferencia de Medellín (CELAM). Reunión del episcopado latinoamericano bajo impulso del Vaticano II. Nace la teología de la liberación: opción preferencial por los pobres, crítica al capitalismo y a la opresión social. Base para la pastoral social en América Latina.

Frente al optimismo racionalista de la Ilustración y el idealismo liberal del siglo XIX, la teología del siglo XX vuelve a situar la cruz en el centro, pero ahora desde la experiencia del sufrimiento humano y de la crisis de sentido. Este capítulo recorre las principales corrientes que, desde Barth hasta las teologías de la liberación y del sufrimiento, replantearon la crucifixión como clave hermenéutica de la fe cristiana.

a) Karl Barth (1886–1968): La cruz como juicio y gracia

En su monumental *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática eclesiástica), Barth recupera la centralidad de la cruz en un tono crítico contra el liberalismo protestante. Barth denuncia la reducción de la cruz a símbolo ético. Para él, en la cruz acontece el juicio radical de Dios sobre el pecado humano. La crucifixión, dice Barth, revela la seriedad del pecado (juicio), pero también el abismo del amor divino (gracia). En la cruz, afirma, Dios se da a conocer en el lugar más impensado: la derrota y la impotencia. La cruz, en Barth, es teología pura: el lugar donde se revela el "sí" y el "no" de Dios al mundo.

b) Dietrich Bonhoeffer (1906–1945): El Cristo para los demás

Bonhoeffer, teólogo luterano ejecutado por resistir al nazismo, reinterpretó la cruz en clave de solidaridad histórica. En Cristo y el mundo secular y en sus Cartas y papeles desde la prisión, Bonhoeffer insiste: "Sólo un Dios sufriente puede ayudarnos". La cruz no es un refugio espiritual, sino la máxima expresión de Cristo como "el hombre para los demás". La comunidad cristiana está llamada a encarnar esa misma entrega, aún a costa de la persecución y la muerte. Para Bonhoeffer, la cruz desmantela cualquier forma de religiosidad acomodada: es el lugar de la resistencia activa contra el mal histórico.

c) Jürgen Moltmann (1926–2024): El Dios crucificado

Con Moltmann, la cruz adquiere una dimensión teológica radical. En *El Dios crucificado* (1972), fruto de su experiencia como prisionero en la posguerra, propone una visión revolucionaria. Dios sufre en la cruz: no sólo el Hijo, sino también el Padre participa del abandono y la muerte de Jesús. La cruz como solidaridad divina: en Cristo crucificado, Dios se identifica con todos los que sufren y

1980s -2000s

Postsecularidad: auge de la espiritualidad sin religión. Crisis de las iglesias institucionales. Nuevas búsquedas: pluralismo, diálogo interreligioso, ciencia, filosofía contemporánea.

son abandonados. Como horizonte escatológico, la cruz no es derrota final, sino la promesa de resurrección para toda la creación.

Moltmann rompe con la imagen de un Dios impasible y propone un Dios vulnerable, capaz de sufrir con el mundo. Su teología marcará profundamente las corrientes posteriores de liberación y sufrimiento.

d) Las teologías de la liberación

En América Latina, a partir de los años 60, surge la teología de la liberación (Gutiérrez, Boff, Sobrino), que lee la cruz desde la perspectiva de los pobres y oprimidos. Cristo crucificado en los pueblos crucificados. La cruz ya no se entiende sólo en Jerusalén, sino en las víctimas de las dictaduras, la pobreza estructural y la injusticia social. La muerte de Jesús se interpreta como denuncia profética contra los poderes opresores de su tiempo, modelo para la lucha social y política. Por ello, la Iglesia es llamada a ser "Iglesia de los pobres", continuadora de la praxis liberadora de Jesús crucificado. Para la teología de la liberación la cruz se convierte en símbolo de esperanza y resistencia para quienes sufren históricamente la opresión.

e) Teologías feministas y poscoloniales

El siglo XX también vio surgir voces críticas desde la experiencia de mujeres, minorías y pueblos colonizados. Para las feministas Dorothee Sölle y Elizabeth Johnson, la cruz revela la identificación de Dios con los cuerpos vulnerados y las mujeres víctimas de violencia. Sölle habla de la necesidad de "desmitologizar la cruz" como justificación del sufrimiento pasivo y reinterpretarla como resistencia activa contra las estructuras patriarcales.

Teologías negras (James Cone), en *La cruz y el linchamiento* (2011), equipara la cruz de Jesús con los linchamientos raciales en Estados Unidos: la cruz es el símbolo del Cristo negro que sufre con las víctimas del racismo.

En las teologías poscoloniales la cruz es vista como lugar de encuentro entre culturas, pero también como símbolo ambiguo, pues fue utilizada por los colonizadores como justificación de dominación. Releerla desde los pueblos colonizados implica rescatarla como signo de resistencia, no de opresión.

2000s-2020s	Debate sobre el pos-teísmo, pluralismo religioso y secularización en Europa y América.
2006	Crisis del discurso de Ratisbona. Benedicto XVI cita a un emperador bizantino que critica al Islam. Genera tensiones globales con comunidades musulmanas. Posteriormente, el Papa promueve activamente el diálogo interreligioso.
2013	Renuncia de Benedicto XVI / Elección del papa Francisco. Primera renuncia papal en siglos. Es elegido Jorge Mario Bergoglio, primer papa latinoamericano y jesuita. Su estilo es pastoral, sencillo y reformista.
2019	El papa Francisco convoca una cumbre mundial en 2019. La credibilidad eclesial se ve seriamente afectada en muchos países por abusos sexuales en la Iglesia católica.
2020-2022	Pandemia de COVID-19. Cierre masivo de templos, adaptación litúrgica a lo virtual. Aumenta el debate sobre el sentido del sufrimiento, la espiritualidad en crisis y el papel de las iglesias ante el dolor global. Surgen nuevas formas de comunidad cristiana y asistencia solidaria.

f) Impacto y síntesis crítica

La reflexión del siglo XX devuelve a la cruz una densidad existencial y social que había perdido en el liberalismo ilustrado.

En sentido positivo, recupera la centralidad del sufrimiento humano en la experiencia de Dios. Hace de la cruz un símbolo de solidaridad y resistencia. Amplía la comprensión de la redención a contextos históricos concretos.

En sentido crítico, se corre el riesgo de reducir la cruz a un mero símbolo sociopolítico, creando tensiones entre la dimensión histórica (opresión concreta) y la dimensión trascendente (salvación universal).
En debate abierto, ¿cómo mantener la cruz como signo teológico sin caer en mero activismo político?

En síntesis: El siglo XX reinterpreta la cruz a la luz de las heridas de la historia:

· **Barth** devuelve el peso del juicio y la gracia.

· **Bonhoeffer** encarna la cruz como resistencia activa frente al mal.

· **Moltmann** habla de un Dios que sufre con la humanidad.

Las teologías de la liberación, feministas y poscoloniales ven en la cruz un símbolo de los pueblos crucificados de hoy. La cruz deja de ser un hecho aislado del pasado para convertirse en un principio hermenéutico de lectura del sufrimiento contemporáneo. Su sentido ya no se define solo en el ámbito doctrinal, sino en el testimonio práctico de fe, justicia y compromiso histórico.

VI. PLURALISMO Y POSTEÍSMO

8. Nuevas teologías de la cruz

2000s-2025s. *De la liberación a la transformación*

Ya no solo liberación de estructuras externas, sino transformación del sujeto, del lenguaje y del cosmos relacional. Relectura del cristianismo como sabiduría existencial, no como religión revelada y cerrada.

Autores posteístas y afines:

José María Vigil (teología del pluralismo religioso y del posteísmo).

John Shelby Spong, Roger Lenaers, Richard Kearney (God after God), Peter Rollins, Thomas Altizer (muerte de Dios).

Ivone Gebara también transita hacia una espiritualidad no teísta.

2000 Gran Jubileo del año 2000 (Iglesia católica). Celebrado por el papa Juan Pablo II como cierre del segundo milenio. Fuerte énfasis en el perdón histórico de los pecados de la Iglesia. Llamado a una "nueva evangelización" y a la unidad cristiana.

2001 Atentados del 11 de septiembre. Ataques terroristas en EE. UU. marcan el inicio de una nueva era en las relaciones entre religión, política y seguridad. Aumenta el interés por el diálogo interreligioso, pero también crecen la islamofobia y el discurso religioso-político en Occidente.

Después de un siglo XX marcado por guerras, genocidios y resistencias, la cruz fue repensada como símbolo de sufrimiento solidario y compromiso histórico. Sin embargo, al comenzar el siglo XXI, la crisis de las instituciones religiosas, el avance del secularismo y la globalización plantean nuevas preguntas: ¿Sigue teniendo sentido hablar de la cruz en un mundo cada vez más pluralista y posreligioso? ¿Cómo interpretar la crucifixión fuera de los esquemas sacrificiales heredados? ¿Qué puede significar hoy la cruz en un horizonte de espiritualidad abierta, intercultural y posteísta?

Este capítulo explora algunas de las principales respuestas contemporáneas: el posteísmo, las teologías pluralistas y las hermenéuticas interculturales y postcoloniales.

a) El posteísmo: más allá del teísmo clásico

El posteísmo es un marco teológico que busca superar la imagen tradicional de un Dios teísta (personal, todopoderoso, intervencionista). Autores como John Caputo, Don Cupitt o corrientes inspiradas en el pensamiento débil de Vattimo han explorado esta vía. La cruz como despojo de poder: lejos de afirmar un Dios todopoderoso que exige sacrificios, la crucifixión muestra un Dios kenótico, vaciado de sí mismo.

Para el posteísmo se entiende la fe como fidelidad, no como dogma. El cristianismo no se define por una creencia cerrada en un sacrificio expiatorio, sino por una praxis de fidelidad radical, inspirada en la entrega y el compromiso de Jesús. Y así la cruz deja de ser un signo exclusivo de una religión y se convierte en metáfora de la resistencia y la esperanza en medio de la vulnerabilidad humana. En este marco, el cristianismo deja de girar en torno a la obsesión sacrificial y se abre a una espiritualidad de compromiso ético y existencial.

b) Teologías pluralistas

En un mundo globalizado y religiosamente diverso, surge la necesidad de reinterpretar la cruz en diálogo con otras tradiciones. Autores como John Hick, Paul Knitter o Jacques Dupuis han propuesto modelos pluralistas.

La cruz como signo entre signos: no el único acontecimiento salvífico absoluto, sino una manifestación entre otras de la misma

s. XX	Cristianismo en crisis en Europa, pero en expansión en el Sur Global. Europa occidental ve un fuerte proceso de secularización, pérdida de fe institucional. En contraste, África, América Latina y Asia muestran crecimiento cristiano, especialmente evangélico y pentecostal. El cristianismo se descentra del hemisferio norte.

Realidad última que se expresa en diferentes religiones. En la universalidad del sufrimiento y la esperanza, la crucifixión puede dialogar con símbolos de otras tradiciones, como el sufrimiento del bodhisattva en el budismo o la entrega del mártir en el islam. La cruz no puede seguir siendo proclamada como el único camino de salvación universal; debe entenderse en clave de diálogo interreligioso. Esto no significa diluir la identidad cristiana, sino abrir la cruz a un horizonte inclusivo y comparativo.

c) Hermenéuticas interculturales

Las nuevas teologías del siglo XXI también buscan descolonizar la interpretación de la cruz. Critica a la cruz como instrumento de opresión, recordando que fue usada históricamente para justificar la conquista y la evangelización violenta. Desde los pueblos oprimidos (Asia, África y América Latina), la cruz se asume no como imposición, sino como símbolo de resistencia cultural y espiritual. Es decir, la cruz dialoga con símbolos indígenas y ancestrales, adquiriendo nuevos sentidos (por ejemplo, la cruz andina o chakana como símbolo cósmico de equilibrio). Estas lecturas recuperan la fuerza liberadora de la cruz en clave descolonizadora y plural.

d) La cruz en la posmodernidad secular

En la cultura contemporánea, marcada por el escepticismo y el desencanto, la cruz también encuentra nuevos espacios de resignificación:

· En el arte y la literatura la cruz reaparece en expresiones culturales como metáfora del dolor humano y la resiliencia.

· En la ética laica la cruz inspira valores de solidaridad y resistencia aun fuera de marcos religiosos.

· En la Memoria histórica como Auschwitz o Hiroshima, las migraciones y los femicidios son lugares donde la cruz se convierte en símbolo transversal de los cuerpos crucificados de hoy.

· En la posmodernidad, la cruz ya no se impone como dogma, sino que se ofrece como símbolo narrativo y ético compartido.

e) Impacto y tensiones

En sentido positivo, se libera a la cruz de exclusivismos y dogmatismos. Abre el cristianismo a un horizonte intercultural y

s. XXI

Desde un punto de vista religioso:

· El pentecostalismo y carismatismo dominan el cristianismo global por número y dinamismo.

· La Iglesia católica en proceso de reforma e introspección (bajo el liderazgo del papa Francisco).

· Auge del cristianismo digital y nuevas formas de comunidad espiritual.

Desde un punto de vista político-social:

· El cristianismo se centra en temas urgentes: medioambiente, justicia social, género, migración, sexualidad.

· Tensión entre conservadurismo religioso y aperturas pastorales en muchos contextos.

pluralista, y hace de ella un símbolo universal de compromiso y fidelidad en el sufrimiento.

En sentido crítico, se corre el riesgo de disolver la especificidad cristiana de la cruz en una mera metáfora cultural. Dificulta la dimensión escatológica y trascendente en un marco posteísta.

En debate abierto, ¿puede la cruz seguir siendo "símbolo de fe" si se universaliza demasiado?

Resumiendo: En el siglo XXI, la cruz de Jesús ya no se entiende sólo como sacrificio expiatorio ni como dogma central de una religión particular. Más bien, se resignifica como símbolo abierto, plural y universal, capaz de inspirar fidelidad, compromiso y esperanza en medio de la vulnerabilidad humana.

El posteísmo, el pluralismo y las hermenéuticas interculturales muestran que la cruz puede ser releída fuera de las categorías teístas tradicionales, abriéndose a un horizonte más ético, existencial y planetario.

En este contexto, la cruz deja de ser el "centro exclusivo de salvación" y pasa a ser un signo de fidelidad radical y compromiso universal: una invitación a vivir en solidaridad con los crucificados de la historia, más allá de credos, culturas o religiones.

9. Preguntas pertinentes

Tras dos milenios de interpretación teológica de la cruz, desde los himnos paulinos hasta las relecturas posmodernas, queda claro que ninguna teoría ha agotado su sentido ni clausurado su misterio –si es pertinente asociar algún misterio a la muerte de Jesús. Cada época ha proyectado en la cruz sus propias preguntas, angustias, símbolos y estructuras. A la luz de esta evolución, surgen hoy interrogantes críticas que interpelan no solo al pensamiento teológico, sino también a la experiencia ética, comunitaria y espiritual de los creyentes.

¿Es compatible una imagen de Dios como amor con una teología basada en sacrificios violentos?

Autores como Jürgen Moltmann y Delores Williams han señalado que un Dios que exige muerte como condición para perdonar contradice el testimonio del amor incondicional expresado en Jesús. Moltmann plantea que la cruz debe entenderse no como exigencia del Padre, sino como autodonación trinitaria en solidaridad con el mundo sufriente. (cf. *El Dios crucificado*, 1972). Williams, desde la teología feminista, advierte que glorificar el sufrimiento puede perpetuar lógicas abusivas: "*Dios no necesitó la muerte de Jesús. Su vida fue redentora"* (Sisters in the Wilderness, 1993).

¿A quién va dirigida la cruz: al Padre, al ser humano o al sistema de poder?

La teología clásica entendía la cruz como un acto necesario para satisfacer la justicia divina. Sin embargo, teólogos contemporáneos como James Cone y Jon Sobrino la reinterpretan como denuncia profética de los poderes que crucifican. La cruz no apacigua la ira de Dios, sino que expone la violencia humana y la injusticia social (cf. Cone, *La cruz y el linchamiento,* 2011; Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 1991).

¿Podemos hablar de redención sin recurrir al sufrimiento como condición?

La teoría del castigo vicario ha sido rebatida por modelos que entienden la redención como restauración de relaciones. Horace Bushnell propuso en el siglo XIX una 'teoría de la influencia moral', y Paul Tillich defendió la cruz como símbolo de aceptación incondicional. Hoy, Catherine Keller propone una redención procesual, relacional y ecológica, en la que Dios co-sufre y

transforma el mundo desde dentro (*On the Mystery*, 2008).

¿Qué responsabilidad tienen las teologías del sacrificio en la justificación del abuso, la opresión o la violencia religiosa?

Diversas teologías feministas, queer y poscoloniales han denunciado el uso ideológico de la cruz como herramienta de sometimiento. Rita Nakashima Brock y Rebecca Parker muestran cómo la glorificación del sufrimiento ha dañado cuerpos y conciencias (*Saving Paradise*, 2008). Patrick Cheng, desde la teología queer, llama a superar una visión del pecado centrada en la culpa y a celebrar la cruz como revelación del amor radical inclusivo (*Radical Love*, 2011).

¿Cómo reinterpreta hoy la experiencia de la cruz cada contexto humano (género, raza, clase, ecología)?

No hay una sola lectura válida de la cruz. Cada contexto aporta claves hermenéuticas nuevas. La teología negra, la feminista, la latinoamericana y la ecológica coinciden en que el Cristo crucificado debe ser reconocido hoy en los cuerpos vulnerables y excluidos. Ivone Gebara invita a leer la redención en clave cósmica y ecológica, como interdependencia de todo lo viviente (Rompiendo el silencio, 1998).

¿Es la cruz un final necesario o un punto de partida?

La teología narrativa y simbólica insiste en que la cruz no debe separarse del conjunto de la historia de Jesús. No es un evento aislado, sino el clímax de una vida entregada al Reino. Para Hans Frei y N.T. Wright, la cruz debe leerse como parte de una trama de sentido que culmina en la resurrección y da origen a una nueva comunidad mesiánica (cf. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, 1974; Wright, *The Day the Revolution Began*, 2016).

Entonces, si la evolución teológica ha sido y sigue siendo posible —e incluso necesaria—, ¿qué valor tiene todo lo que fue formulado, desarrollado y enseñado durante siglos?

La conciencia histórica nos confronta con una paradoja: por un lado, afirmamos que muchas formulaciones teológicas del pasado necesitan ser superadas; por otro, esas mismas formulaciones estructuraron el

pensamiento, la liturgia, la espiritualidad y la cultura cristiana durante siglos. ¿Debemos descartarlas como errores del pasado, o integrarlas como etapas necesarias de un proceso de maduración espiritual?

Paul Ricoeur habló del "símbolo que da que pensar", recordándonos que los mitos y doctrinas no deben leerse como verdades absolutas, sino como expresiones contingentes de verdades más profundas. Desde esta perspectiva, incluso las imágenes que hoy cuestionamos (como el sacrificio violento, la ira de Dios o el castigo sustitutorio) pueden haber servido a una función pastoral y formativa en su momento.

La teología narrativa propone no desechar las viejas doctrinas, sino recontarlas, reinterpretarlas desde nuevas claves hermenéuticas y éticas. Así, el valor del pasado no reside en su inmutabilidad, sino en su potencial de ser releído a la luz de nuevas experiencias históricas, humanas y espirituales.

Esta pregunta también nos invita a una actitud de humildad teológica: reconocer que nuestras formulaciones actuales también son provisionales. Como escribió Karl Rahner: "El cristiano del futuro será un místico… o no será". Tal vez la teología del futuro no sea un nuevo sistema doctrinal, sino una sabiduría que integre memoria, crítica y apertura al sentido de la vida.

10. ¿Con qué nos quedamos, qué defendemos?

Defender hoy una teología cristiana de la cruz supone entrar en una diatriba inevitable: ¿qué significa realmente la crucifixión de Jesús de Nazaret y con qué interpretación debemos quedarnos? La tradición cristiana ha generado un abanico de sentidos que, lejos de agotarse, se multiplican en cada época.

Desde Pablo de Tarso, la cruz fue entendida como acontecimiento salvífico en clave de sacrificio y reconciliación. En los Padres de la Iglesia, se convirtió en símbolo de victoria sobre la muerte y el mal. Con Agustín y la escolástica, fue elaborada como satisfacción y pago de una deuda universal. En la Reforma, Lutero y Calvino la asumieron como lugar de fe radical y de sustitución vicaria. En la Contrarreforma, Trento la situó como fundamento de la justificación y la vida sacramental, mientras la mística española la interiorizó como experiencia personal de transformación. Más tarde, las teologías modernas y contemporáneas han hecho de la cruz un emblema de fidelidad hasta la muerte, un grito contra la injusticia, un lugar de identificación con los crucificados de la historia y hasta un mito antropológico que revela la lógica del chivo expiatorio.

Ante esta pluralidad, la pregunta es inevitable: ¿con cuál quedarnos?, ¿qué sentido defender? Una postura rígida, que absolutice una sola interpretación, corre el riesgo de reducir la riqueza polifónica de la tradición y de encerrar la cruz en un sistema cerrado. Por otro lado, una postura puramente relativista diluiría el peso histórico y teológico de la crucifixión, vaciándola de fuerza transformadora.

La diatriba, en realidad, no se resuelve eligiendo un único sentido como definitivo, sino reconociendo que la cruz es un símbolo abierto, polisémico, que ha servido de matriz para expresar lo inefable: la experiencia de un amor que no se retrae ante la violencia, de una entrega que no se anula ante la injusticia, de una esperanza que se arriesga incluso en la muerte. Cada interpretación histórica responde a contextos distintos —culturales, filosóficos, espirituales— y ninguna puede reclamar para sí la totalidad.

Defender una teología cristiana de la cruz hoy significa, por tanto, sostener la tensión entre estas lecturas, discernir cuáles interpelan más a nuestra época y atreverse a actualizar su sentido. Quizá el verdadero reto no sea decidir con cuál interpretación quedarnos, sino aprender a leer en la pluralidad de significados una misma intuición: que la cruz, más que un dogma cerrado, es un lenguaje de humanidad y de trascendencia que sigue desafiando a nuestra conciencia.

VII. EXCURSUS

La doctrina cristiana de la encarnación del Verbo sostiene que el Logos eterno de Dios asumió plenamente la naturaleza humana en la persona histórica de Jesús de Nazaret. Desde el siglo I, este núcleo teológico ha generado una producción literaria, filosófica y doctrinal inmensa, que atraviesa la historia de la Iglesia: desde los Padres apostólicos y apologistas, pasando por los grandes concilios cristológicos, hasta la teología contemporánea.

Junto a la admiración por la finura conceptual y el esfuerzo argumentativo desplegado en esa tradición, conviene subrayar un aspecto decisivo: la encarnación se fundamenta en afirmaciones ontológicas no verificables. No existe evidencia empírica, histórica o metafísica independiente que confirme el hecho más allá de la confesión de fe.

El desarrollo doctrinal, sin embargo, es espectacular. A partir del prólogo del cuarto evangelio —"el Verbo se hizo carne" (Jn 1,14) —, autores como Atanasio, Tomás de Aquino o Karl Barth elaboraron marcos teológicos sofisticados para explicar la unión hipostática, es decir, la coexistencia de dos naturalezas —divina y humana— en una sola persona. Desde el siglo II, la tradición cristiana incorporó categorías del platonismo, el estoicismo y posteriormente el aristotelismo escolástico, con el fin de dotar de coherencia racional a la afirmación bíblica. Obras como *De Incarnatione Verbi Dei* (Atanasio) o *Cur Deus Homo* (Anselmo) se han convertido en hitos clásicos de la literatura teológica. Este corpus intelectual refleja el esfuerzo de la Iglesia por hacer pensable lo impensable dentro de los sistemas filosóficos disponibles en cada época.

Ahora bien, y este punto es crucial, no disponemos de un acceso sensorial ni histórico que permita constatar la presencia literal de una naturaleza divina en Jesús. Ningún argumento filosófico logra dar el paso de la coherencia interna a la verificación externa. La encarnación no se deduce de principios universales ni se deriva de la observación de los hechos: se sostiene en un dato revelado, proclamado por los evangelios y asumido por la tradición eclesial. Las nociones de "sustancia", "naturaleza" y "persona", aplicadas en los concilios de Nicea y Calcedonia, no constituyen pruebas, sino instrumentos hermenéuticos destinados a organizar y transmitir un misterio confesado.

En términos epistemológicos, la encarnación es una proposición no falsable: no existen condiciones observables que puedan confirmarla o refutarla definitivamente. La afirmación de que el Logos eterno "se hizo carne" permanece en el ámbito de la teología especulativa. Su valor no reside en la posibilidad de ser comprobada ontológicamente, sino en su función narrativa, simbólica y existencial, capaz de articular sentido, esperanza y pertenencia comunitaria.

Es necesario, además, distinguir entre los relatos históricos sobre Jesús —como sus enseñanzas o sus prácticas de sanación y exorcismo, en parte constatables dentro del horizonte cultural del judaísmo del siglo I— y los relatos de carácter teológico, como caminar sobre las aguas, la transfiguración o la resurrección de muertos, que funcionan más como signos de fe que como crónicas históricas. En este sentido, la encarnación se

inscribe dentro de la lógica narrativa de los evangelios, donde la verdad del relato no depende de la literalidad histórica, sino de la proclamación teológica que lo sostiene.

Así pues, reconocer el valor cultural, literario y filosófico de la doctrina de la encarnación no significa confundirlo con evidencia ontológica. A pesar de la sofisticación de sus defensores, la afirmación de que el Verbo eterno de Dios asumió carne humana pertenece al ámbito de la fe, sustentada en la tradición y en el testimonio, no en la demostración independiente. Su fuerza se halla, más que en su verificabilidad metafísica o empírica, en su potencia simbólica y comunitaria: la capacidad de expresar la cercanía de lo divino a lo humano y de abrir horizontes de esperanza frente al sufrimiento y la finitud, que no es poco.

Una teología desde abajo, como la que expresan los textos que siguen acerca de la persona de Jesús, habría supuesto un fuerte contrapeso que cuestionan las Teologías Sistemáticas posteriores al Concilio de Nicea y Calcedonia:

"A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos…

Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo…

acerca de su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que era del linaje de David según la carne, que fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos" (Hechos 2:32; 2:36; Rom. 1:3-4).

Cerramos este *Excursus* con una cita del libro de John Hick, *La paradoja del Dios encarnado*: "Vale la pena hacer una pausa para reflexionar sobre la magnitud de ese cambio. Por lo menos desde el siglo V hasta finales del siglo XIX, los cristianos generalmente creían que Jesús se autoproclamó Dios Hijo, la segunda persona de una Trinidad divina viviendo una vida humana; y, consecuentemente, su discipulado incluía esta creencia como un artículo central de la fe. Pero esa supuesta autoridad dominical se disolvió bajo el impacto del examen histórico. Hasta hace relativamente poco tiempo, este resultado de la investigación neotestamentaria habría causado un choque indescriptible en círculos eclesiásticos; y en una época tan tardía como el siglo XVI en países protestantes, o como el siglo XVII en países católicos, quienes lo propusieran estarían en peligro de ser ejecutados por herejía. Ciertamente, muchos resultados de la investigación académica de los siglos XIX y XX probablemente habrían sido considerados demoníacos por los líderes de la Iglesia en Nicea y Calcedonia, por Tomás de Aquino y los teólogos medievales, o por Lutero, Calvino y otros reformadores, e incluso por los cristianos en general hasta hace algunas generaciones -como sucede todavía, de hecho, entre la gran mayoría de los cristianos que no están familiarizados con el estudio moderno de la Biblia-. Esta ignorancia por parte de los miembros de la Iglesia, que normalmente no perturba a sus pastores, hace aún más difícil discutir en la Iglesia cuestiones teológicas básicas de una manera abierta y genuinamente reflexiva". (En "servicioskoinonia.org - Relat,305)

EPÍLOGO

Caminar tras sus huellas es elegir el camino de la fidelidad y el compromiso. La auténtica encarnación.

Al recorrer la historia del pensamiento cristiano sobre la cruz, descubrimos que no existe una única respuesta definitiva sobre su sentido. Pablo la entendió como expiación y como revelación mesiánica; Agustín como signo de amor y misericordia; Anselmo como satisfacción de la justicia divina; la Reforma como gratuidad radical de la gracia; y las teologías contemporáneas la han convertido en emblema de liberación, protesta y esperanza.

La crucifixión, así, se presenta como un símbolo polisémico, abierto a nuevas resignificaciones. Más allá de las disputas dogmáticas, permanece como un llamado al compromiso ético: un recordatorio de la dignidad de las víctimas, de la injusticia que atraviesa la historia humana, y de la posibilidad de responder a la violencia no con más violencia, sino con una solidaridad radical.

¿Dónde ubicarnos entonces?

Defender hoy una teología cristiana de la cruz supone entrar en una diatriba inevitable: ¿qué significa realmente la crucifixión de Jesús de Nazaret y con qué interpretación debemos quedarnos? La tradición cristiana ha generado un abanico de sentidos que, lejos de agotarse, se multiplican en cada época.

Desde Pablo de Tarso, la cruz fue entendida como acontecimiento salvífico en clave de sacrificio y reconciliación. En los Padres de la Iglesia, se convirtió en símbolo de victoria sobre la muerte y el mal. Con Agustín y la escolástica, fue elaborada como satisfacción y pago de una deuda universal. En la Reforma, Lutero y Calvino la asumieron como lugar de fe radical y de sustitución vicaria.

En la Contrarreforma, Trento la situó como fundamento de la justificación y la vida sacramental, mientras la mística española la interiorizó como experiencia personal de transformación. Más tarde, las teologías modernas y contemporáneas han hecho de la cruz un emblema de fidelidad hasta la muerte, un grito contra la injusticia, un

lugar de identificación con los crucificados de la historia y hasta un mito antropológico que revela la lógica del chivo expiatorio.

Ante esta pluralidad, la pregunta es inevitable: ¿con cuál quedarnos?, ¿qué sentido defender? Una postura rígida, que absolutice una sola interpretación, corre el riesgo de reducir la riqueza polifónica de la tradición y de encerrar la cruz en un sistema cerrado. Por otro lado, una postura puramente relativista diluiría el peso histórico y teológico de la crucifixión, vaciándola de fuerza transformadora.

La diatriba, en realidad, no se resuelve eligiendo un único sentido como definitivo, sino reconociendo que la cruz es un símbolo abierto, polisémico, que ha servido de matriz para expresar lo inefable: la experiencia de un amor que no se retrae ante la violencia, de una entrega que no se anula ante la injusticia, de una esperanza que se arriesga incluso en la muerte. Cada interpretación histórica responde a contextos distintos —culturales, filosóficos, espirituales— y ninguna puede reclamar para sí la totalidad.

Defender una teología cristiana de la cruz hoy significa, por tanto, sostener la tensión entre estas lecturas, discernir cuáles interpelan más a nuestra época y atreverse a actualizar su sentido. Quizá el verdadero reto no sea decidir con cuál interpretación quedarnos, sino aprender a leer en la pluralidad de significados una misma intuición: que la cruz, más que un dogma cerrado, es un lenguaje de humanidad y de trascendencia que sigue desafiando a nuestra conciencia.

El meollo de la cuestión es que, a pesar de los diferentes sentidos de la crufixión, como hemos visto en estas páginas, subyace un resquicio del antiguo axioma “Extra Ecclesiam nulla salus.” (fuera de la iglesia no hay salvación), no porque se defienda en las nuevas reformulaciones teológicas tal exclusión, sino porque directa o indirectamente, explícita o implícitamente, el concepto de “salvación” sutilmente sale a flote. Pero la pregunta inmediata es: ¿salvo de qué, de quién y por qué?

OBRAS TEOLÓGICAS, FECHA, AUTORES, CONTEXTO Y ENFOQUE DOCTRINAL

Siglo	Autor	Obra principal	Contexto	Enfoque doctrinal
XIX	Friedrich Schleiermacher	La fe cristiana (1821/1831)	Alemania, romanticismo, liberalismo teológico	Liberal experiencial
XIX	Albrecht Ritschl	Justificación y reconciliación (1870–74)	Alemania, ética protestante	Liberal ético
XIX	Charles Hodge	Systematic Theology (1871–73)	EE. UU., Princeton Theology	Calvinismo ortodoxo
XIX	Herman Bavinck	Dogmática Reformada (1895–1901)	Países Bajos, neocalvinismo	Reformado neortodoxo
XX	Karl Barth	Dogmática eclesiástica (1932–67)	Suiza/Alemania, reacción al liberalismo	Neortodoxia, cristocentrismo
XX	Emil Brunner	Dogmatik (1946–60)	Suiza, diálogo con existencialismo	Neortodoxia moderada
XX	Paul Tillich	Systematic Theology (1951–63)	EE. UU., teología y filosofía	Existencialista, correlacional
XX	Wolfhart Pannenberg	Teología sistemática (1988–93)	Alemania, diálogo fe-cultura	Histórico-apologética
XX	Jürgen Moltmann	Teología de la esperanza (1964) + dogmáticas	Alemania, teología política	Escatología orientadora
XX	Louis Berkhof	Systematic Theology (1932)	EE. UU., seminarios reformados	Calvinismo conservador

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

–Agustín, *La ciudad de Dios*. BAC, 1958.

–Anselmo de Canterbury, *Cur Deus Homo. BAC, 1951.*

–Atanasio, *Sobre la Encarnación del Verbo.*

–Bruno Mori, *Por un cristianismo sin religión*.

–Caputo, John D., *The Weakness of God.*

–Crossan, John D., *Jesus: A Revolutionary Biography.*

–Dunn, James D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, 1998.

–Gerd Theissen, Sociología del movimiento de Jesús. Sal Terrae, 1979.

–Gregorio de Nisa, *La gran catequesis.*

–Gustaf Aulén, *Christus Victor*.

–Henri de Lubac, *Corpus Mysticum.*

–Ireneo de Lyon: *Contra las herejías*.

–J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3

–James Cone, *La cruz y el linchamiento.*

–John Hick, *La metáfora del Dios Encarnado*

–John Shelby Spong: *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, Abya Yala. 2014.

–Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina.*

–Juan Crisóstomo, *Homilías sobre Romanos.*

–Justino Mártir:

· *Primera Apología*.
· Diálogo con Trifón.

–Karl Barth, Dogmática eclesiástica, vol. IV: La reconciliación.

–Martín Lutero, *Obras escogidas*, Sígueme, 1977.

–Larry W. Hurtado:

· *Los primitivos papiros cristianos*. Sígueme, 2010.
· *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*. Sígueme, 2013.

–Orígenes, *De principiis*.

–René Girard:

·*El chivo expiatorio.* Anagrama, 1986

· *La violencia y lo sagrado.* Anagrama. 1995

–Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, 1977.

–Santiago Villamayor Lloro, s.j. *Ungran error. Un gran amor*

https://www.academia.edu/44449598/Un_gran_error_un_gran_amor (visto 24/8/2025)

–Valentín Aparicio Lara. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1794). Instituto Superior de Estudios Teológicos S. Ildefonso. Memoria de licenciatura en Teología Fundamental.

–John Hick, *La metáfora del Dios Encarnado* https://www.servicioskoinonia.org/relat/305.htm (visto 24/8/2025)

–John Shelby Spong, *12 Tesis*

https://www.servicioskoinonia.org/relat/436.htm (visto 15/6/2025)

BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA DE CONSULTA

Fuentes bíblicas y judías

Biblia de Jerusalén, Levítico 16 (rito del Yom Kippur).

Jacob Milgrom, Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible, 1991.

Antropología y teoría del sacrificio

James G. Frazer, *La rama dorada.* Fondo de Cultura Económica, 1944.

Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, 1993.

René Girard, *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, 1983.

René Girard, *El chivo expiatorio*. Anagrama, 1986.

Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretaciones de los sacrificios rituales griegos*. Taurus, 1984.

Teología cristiana

Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. BAC, 1958.

Anselmo de Canterbury. *Cur Deus Homo*. BAC, 1951.

Lutero, Martín. *Obras escogidas*. Sígueme, 1977.

Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*. Sígueme, 1972.

Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*. UCA, 1976.

John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*. Crítica, 1994.

Larry W. Hurtado: *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*. Sígueme, 2013.

Teologías contemporáneas y posteísmo

Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*. Paidós, 2002.

Don Cupitt, *El cristianismo después de la religión*. Paidós, 2000.

John D. Caputo, *La debilidad de Dios*. Sígueme, 2007.

Tres cruces, huellas de una fidelidad
que desafió al poder.